

马克思主义与基督教思潮研究专题

主持人 张 宪

主持人语：这个专栏旨在唤起国内读者对马克思主义和基督教这两种影响深远的精神力量进行比较研究的兴趣。我除了提交拙文一篇，还特别邀请贤勇兄撰写另一篇论文，以为专栏增色。我知道，贤勇不但对马克思的宗教思想有自己独到的见解，而且解读文本的工夫非常了得。事实上，读者可以通过他的论文，准确了解青年马克思对基督宗教的看法，以克服以往那种望文生义、不求甚解的毛病。本期还刊出两篇译作，分别从东欧马克思主义者和拉美解放神学家的角度，考察马克思主义与基督宗教对人类精神性构建的贡献和经验教训。希望这期专题的论文和译文，能够为读者提供新的阅读感受。

马克思的宗教批判与 当代基督宗教人文主义

——兼论宗教异化和异化的消除

张 宪*

(中山大学哲学系、比较宗教研究所 广东 广州 510275)

【摘要】 马克思的宗教批判对当代基督宗教人文主义有相当的影响，虽然两者对宗教异化有不同的理解，但都认为消除异化是人类走向自由的前提。

【关键词】 宗教批判；异化；救赎

Abstract: Marxism has had an important influences upon the contemporary humanism of Christianity. Although both of them understand the religious alienation differently, they regard the elimination of this alienation as the precondition which can make the human beings free.

Key words: religious critique; alienation; salvation

中图分类号：B920 文献表示码：A 文章编号：1000-7600(2005)03-001-09

作者简介：张宪（1954-），广东广州人，中山大学哲学系比较宗教研究所副教授。

一、引言——重提马克思的宗教批判

与尼采的价值颠覆和弗洛伊德的精神分析不同,马克思的宗教批判着眼于人的解放。诚然,马克思的宗教批判虽然并非他的社会批判理论的全部,却是其中令人瞩目的重要部分。马克思明确指出:“对宗教的批判是其他一切批判的前提!”^{[1](P82)}事实上,马克思通过宗教批判,拉开了罩在以赢利为最大目的的商品社会上的宗教帷幕,提出了一种符合启蒙运动以来欧洲人文主义基本理想的社会生活方式。这样一种社会生活方式,从本质上说与基督宗教人文主义的社会理想并无抵牾^{[2](PP.64-84)}。但令人感兴趣的是,作为无神论者的马克思,比他同时期的任何一位基督教思想家都更为深刻地揭露了劳动阶级悲惨的非人化状态(dehumanization)。凡是阅读过马克思著作的人,几乎没有不为他工业革命以来、特别是19世纪中工人阶级的不幸遭遇表达出的深切同情所感动。同样有意思的是,马克思的这种“阶级感情”以及带着这种感情色彩的宗教批判,极大地刺激并促成了20世纪基督宗教人文主义的自我更新^①。进一步可以说,没有马克思的宗教批判,很难设想如巴特(Karl Barth)、朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)、蒂利希(Paul Tillich)、布尔特曼(Rudolf Bultmann)、莫尔特曼(Juergen Moltmann)、尼布尔(Reinhold Niebuhr)等基督宗教思想家对当代人生存境况的深刻揭示。所以,认真考察马克思的宗教批判,思考它对当代基督宗教人文主义的影响,这对于开展马克思主义与基督宗教的对话、克服宗教的异化是必要的。

二、马克思的宗教批判

马克思对宗教的批判,最早可以追溯到他1839年开始为自己博士论文写作所做的准备工作。为了完成博士论文,他一头扎进对古希腊哲学家伊壁鸠鲁的哲学研究,写了七大本笔记^{[3](PP.27-175)}。这些笔记表现出他对人、世界与神相互关系以及知识的极大兴趣,试图用哲学理智而不是当时流俗的宗教信仰来说明宗教。他同意伊壁鸠鲁的原子论学说作为世界本体论,排除上

帝本体论的神学观念。总之,马克思那时已经完全站在无神论的立场来看待古希腊哲学家思想中所涉及到的宗教问题。

在其博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》中,马克思赞扬伊壁鸠鲁,说他实质上提出了自我运动的辩证原则,为自由的理论提供了基础。虽然当时马克思还是属于黑格尔派,却公开反对黑格尔的哲学思辨,批评他把关于神存在的证明给完全弄颠倒了。马克思认为,如果把“存在”等同于自我意识,就会导致这样的逻辑结论:“对神存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明,对自我意识存在的逻辑说明。”^{[3](P285)}这样一来,“对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明,都是对一切关于神的观念的驳斥”^{[3](P285)}。是的,马克思并没有错,神是绝对的超越者、绝对的他者,其“存在”永远不需要在人的意识中加以证明,尽管有些人自信可以做到这一点。人也无法通过哲学去证明神的“存在”,“因为思想不存在,所以神才存在”^{[3](P285)}。后来海德格尔赞同尼采所说,“上帝已经死了”,反对的正是那种对上帝作形而上学本体论论证的企图。是的,哲学家的那个上帝已经死了,伴随着上帝之死,整个古典哲学也在退场。马克思希望在德国古典哲学终结之后有一个新的开始,而海德格尔则敏锐地看到,问题的本质在于人类生存的非本真性(异化?)。虽然生存在趋近虚无,但人还有希望,因为“只还有一个上帝能够拯救我们”(Noch nur ein Gott kann uns retten)。海德格尔说的这句名言,似乎正是对马克思的黑格尔批评的响应,却由此恢复了人存在的神圣维度^②。

实际上,马克思从一开始对宗教、特别是基督教或犹太教的自我理解和本质并无多大兴趣,

① 基督教的思想家,例如洛维特(Karl Loewith)和汉斯·昆(Hans Kueng)都认为,甚至马克思的无神论也必须被理解为人文主义,是在一种人道的社会中历史地实现出来的真实的理想追求,而非像费尔巴哈那样的抽象的假设。

② 这是德国《明镜》周刊1977年发表1966年9月23日对海德格尔的采访谈话时用语原话做的标题,中译本见《海德格尔选集》(卷下),上海三联书店,1996年,页1289-1317。有关的讨论可参阅John Macquarrie《海德格尔与基督教》(Heidegger and Christianity, SCM PRESS LTD 1994),页94-108。

他也无意思考怎么才能成为一个出色的基督徒，真正吸引他的是宗教在现实生活以及社会发展历史进程中的作用^{[4](P388)}。在马克思 1843 年写的《论犹太人问题》里，他已经明显地把犹太人的解放问题与对宗教的批判联系起来考察。这篇论文是对另一位黑格尔左派布鲁诺·鲍威尔的观点的答复，鲍威尔曾为德国犹太人的政治解放而积极辩护。马克思批评鲍威尔的论述只局限于德意志民族而过于狭隘，他本该讨论更广泛的问题，即“完成了的政治解放是怎样对待宗教的”^{[5](P425)}。马克思认为宗教（德意志民族当时奉行的国教——基督教）实际上表现了该民族一字世俗的狭隘性，而“犹太人、基督徒、一切宗教信徒的政治解放，就是国家摆脱犹太教、基督教和一切宗教而得到解放”^{[5](P426)}。因此，政治解放和宗教解放的关系就成为政治解放和人类解放的关系。马克思关于人的解放的思想，今天也得到基督宗教解放神学家们的认同，极大地鼓舞了他们为争取穷人的利益而作的斗争努力。

如果说马克思的《论犹太人问题》关注的是宗教与现实社会生活的关系的话，那么，他的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《神圣家族》和《德意志意识形态》关注的却是宗教批判与社会现实批判的关系。事实上，马克思很快就意识到，即使在费尔巴哈的宗教人文主义思想中，仍然缺乏对人的社会性、历史性和实践性的透彻认识。所以，马克思在继续清算黑格尔那套“头足倒置”的唯心主义辩证法的同时，也连带着与费尔巴哈提倡的所谓人的新宗教划清界限。与费尔巴哈不同，马克思并不关心对抽象“人”的顶礼膜拜，而这恰好是费尔巴哈新宗教的核心。对于马克思来说，我们显然不能一般地仅就宗教来谈论人的本质。马克思希望自己能弄清楚宗教——作为一定历史时期的虚假意识形态——出现的具体社会和政治条件，尤其是弄清楚人的宗教生活的自我异化是如何发生的。当然，这也极大地启发了后来一些基督宗教思想家的探究。例如，巴特的“辩证神学”、朋霍费尔的“非宗教的基督教”，以及形形色色的宗教社会主义运动。

所以，马克思指出：“谬误在天国的申辩一经驳倒，它在人间的存在就陷入了窘境。一个人，如果想在天国的幻想的现实性中寻找一种超

人的存在物，而他找到的却只是自己本身的反映，他就再也不想在他正在寻找和应当寻找自己的真正现实性的地方，只去寻找自身的假象，寻找非人了。”^{[1](P)}是的，人自己不能成为上帝。如果人企图把自己上帝化（Selbstvergotzung），他将变成与上帝搏斗的魔鬼。也就是说，一旦人保留对上帝的幻想，企图使自己变成上帝，那他所做的恰恰就是在寻找非人，而不是要成为真正的完人（Vollmensch）。巴特说得好：“因为上帝就是上帝，人若果真能将自己与上帝联系起来，那么，上帝就不是上帝了。”^{[6](P16)}

再回过头来读马克思：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。……人就是人的世界，就是国家社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。……宗教把人的本质变成了幻想的现实性，因为人的本质没有真实的现实性。因此，反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。”^{[1](P)}就此来看，尼采倒是与马克思的宗教批判思想相当接近的。人们一读这段话，自然会想到尼采对整个基督宗教的猛烈批评。然而，不管是马克思还是尼采，虽然做的工作都表现为“价值颠覆”，却似乎都没有注意到，基督宗教的活力并非在那个所谓虚幻的彼岸世界，而正是在人的现实生存中。在一种宗教的态度看来，越是心灵的信仰生活，越是现实的生存。

基于宗教与社会现实的异化关系，马克思完全有理由认为，异化的宗教是一种产生虚假意识的条件，同时是作为意识形态的信仰的系统化表现。在马克思还有恩格斯后来的著作中，特别把宗教现象解释成是由阶级利益直接诱导的。因此，对宗教异化不仅需要一般的理性的批判，而且还要对不公正的和非人的社会状况进行实践的批判。马克思接着说：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。……废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。……宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要

人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人仍掉它们，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性……。因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判……。”^{[1](pp.1-2)}对了，在我看来，马克思不是一个固执或轻率的无神论者，而是一个非人社会的抗议者。他反对打着上帝的幌子危及和阻碍人类自由的教会和神学。再说一遍，马克思所有这些对宗教的猛烈批判，不仅为后来的基督宗教思想家所程度不同地接受，而且还为他们继续推进这种批判奠定了坚实的基础。这无疑是有趣味的思想史现象^①。

当代美国哲学家胡克（Sidney Hook）心怀敬意评价马克思说：“马克思是一位民主社会主义者，一位现实的人文主义者，还是一位争取人类自由的战士。”^{[7](p100)}蒂利希在评价马克思的宗教批判时也指出，马克思对资本主义社会的揭露具有极大的重要性，如果基督宗教神学家谈原罪却不知社会异化问题，那么就不能落实一种真正的人文主义理想^{[8](pp.601-609)}。确实，只要不怀偏见，马克思对宗教异化的批判是不能不发人深省的。然而，我们同时还得看到，马克思宗教批判所表现出来的人文主义思想，与基督宗教人文主义本质上是兼容的。换言之，我们也可以在基督宗教的人文主义中找到克服宗教异化的思想力量。

三、基督宗教人文主义

基督宗教的人文主义无疑根源于《圣经》福音，并且可以追溯到早期和中世纪的基督宗教思想。一般而言，我还是把它视为近代欧洲启蒙运动所孕育出来的一种理性宗教的社会理想。欧洲新兴的市民阶级需要一种理性的宗教，这种宗教认为上帝处于整个生命过程的背后。上帝创造了世界以后就让它自行按其规律运动，不再干预。人只要认识自然的法则，也就认识了上帝。不管

当时人们如何认识基督教，它作为一种理性的宗教，一方面增加了对人的天赋潜力的重视，另一方面则淡化了自己原来对人类败坏的过度强调^{[8](p145以下)}。我以为，启蒙运动一个最重要的思想成果，恰好在于催生了基督宗教的自我批判^②。无怪乎柏林（Isaiah Berlin）会说，启蒙时期是“西欧历史上最后一次人类以为能够达到全知境界的时代”（柏林《启蒙时代》）。

19世纪的基督宗教思想家试图超越启蒙时期的理性主义，但是，他们既不能脱离从理性时代所承袭的观念，也不清楚确定自己是否要这样做。结果，他们留给20世纪基督宗教人文主义的任务，就是在现代社会的实际生活中对上帝的临在性（immanence）和超越性（transcendence）之间的张力再来一次平衡^③。

尽管思考角度各有不同，但是，20世纪的基督宗教思想家都持守基督宗教的人文主义立场。他们从上帝在耶稣基督身上的自我启示即从上帝的爱出发，继续着马克思当年的社会批判工作，对现代社会的非人化状况进行无情的揭露，对资产者推崇资本权力、技术的商品拜物教进行毫不妥协的批判。他们希望对人的尊严、对人本身的权利有一种真实而有效的尊重，因为这本身是合乎人性的。这种宗教人文主义希望通过在社会—尘世中实现福音来落实对人类的关怀，而且，这种关怀不应该仅仅在精神秩序中存在，而更应该变成在社会生活中具体可见的东西（incarnation）。它反对性别、种族、阶级、民族国家的不平等，反对各种形式的极权主义，不懈地追求一种普世的自由和幸福^{[9](p77)}。总之，在基督宗教的人文主义中，马克思当年为人类最终得以解放而真诚探索的努力（例如他的宗教批判）——尽管有所“批判的批判”——无疑得以继续。20世纪的基督宗教神学思想精彩纷呈，实在是基督宗教人文

① 有意思的是，马克思的这种批判精神在“马克思主义者”身上失落的同时，却被基督宗教思想家重新发扬光大。我甚至认为，通过20世纪基督宗教思想家的的工作，汉语学术界可以更好地贴近马克思整个批判思想的原旨。

② 实际上，整个基督宗教的发展，就是一部不断产生所谓异端的思想史。

③ 我以为，这是基督宗教的人文主义与其他人文主义思潮的根本区别。

主义思潮与当代社会现实生活碰撞所激起的朵朵浪花。

巴特在1961年发表题为“上帝之义”的演讲，声称人类的宗教性只不过是人由于违抗上帝而建造出来的一个巴别塔。他指出，上帝的自我启示能令人产生信心，而人对上帝的寻求却产生宗教。巴特似乎有所保留地接受了费尔巴哈和马克思对宗教的批判，因为，他自己也把宗教视为必须消除的障碍。不过，巴特作为一位基督教神学家，一直坚定相信上帝就在基督里^[10](pp.637-659)。在其早年完成的著作《〈罗马书〉释义》中，他明确表示，只有依靠上帝的恩典，人才能超越宗教^[6](pp.311-348)。巴特曾赞扬过瑞士的宗教社会主义运动，却对德国同样的运动保持距离。他清楚认识到德国宗教民族主义已经蔓延在宗教社会主义运动中，把基督宗教的福音与德国特殊的政治和的观念相等同。这无疑基督宗教最糟糕的地方，就是把某种人为的东西偶像化，然后加以崇拜^[8](pp.665-669)。为了超越启蒙理性带出的宗教自由主义，巴特强调从上帝启示出发的重要性；为了最终真正落实启蒙的人文主义理想，他又坚持教会作为“人的组织”，参加现实的争取自由、平等和最终解放的社会运动。

把基督宗教信仰紧密结合现实生活斗争，在这方面朋霍费尔做得最为彻底。1943年4月5日，他因策划暗杀希特勒而被纳粹拘捕。18个月的狱中生活，他写了著名的《狱中书简》(Letters and Papers from Prison)，其中思考在“成熟的世界”、“没有宗教”的日子临到时，耶稣基督的身份如何确定。他热烈地主张要有“非宗教的基督教”(religionless Christianity)。这个概念实在是与巴特思想一脉相承，不过，它在现实生活中将产生比巴特更加激进的结果。

朋霍费尔的宗教批判首先建立在这样的基础上，基督宗教形式不可能根据人类自然具有宗教性的假设而产生。因为，在新的无神情境下，这种假设不可能成立。当然，“非宗教的基督教”确实是一种信仰，不过，它并不依据那种缺乏理由、不可信赖的“自然人之宗教性”，而依靠上帝在基督里的自我启示。基督徒在接受恩典的生活中要避免援用文化神秘主义、形而上学思辨或宗教教条，这些东西在启蒙和宗教世俗化运动之

后，已经不再为人所赏识，也必定使人对上帝产生误解^①。不难看出，朋霍费尔和巴特的思想在这点上是非常接近的。不过，在朋霍费尔身上更有一种宗教殉道者的英雄气质。他自己就认定过一种如基督那样的生活，因为钉十字架的基督为现代人提供了一种非常适合他们处境的上帝模式。由此，人们才会明白，正是这位上帝“让自己被推出世界，推上十字架”。朋霍费尔的这些宗教观念当然与启蒙特别是宗教世俗化之后的人文主义相关，因而更为符合基督宗教人文主义使神学从宗教或形而上学玄思解脱出来的需要。确实，没有马克思所着手的宗教批判这一环，我无法设想朋霍费尔这很可能被教廷看作“异端”的思想形成，更不用说他在德国纳粹时期那种令人钦佩的大无畏举动。他在二战后的德国基督论中大放异彩，也在六十年代对美国的基督宗教思想家产生了深刻的影响，这绝非偶然的^[11](pp.152-156)。

针对基督宗教和现代社会的关系，蒂利希对基督宗教的批评更为尖锐。他说，“由于世俗化，塑造基督宗教的任务就落入了支持资本主义社会的力量——经济的和政治的力量——之手。对经济上占统治地位的资产阶级生活方式的认同，服从于占统治地位的英美资产阶级国家的政治统一，无疑等于对神权统治(theocracy)的认同。由于这是在不知不觉中发生的，其影响也更为广大。结果，基督宗教对资本主义社会可能具有的对抗立场消失了，也就是说，基督宗教认同了现代社会。”^{[2](p26)}如果有人读这段文本，不联想到马克思的宗教批判，这肯定是件不可思议的事。事实上，蒂利希曾是宗教社会主义的积极倡导者，他把宗教社会主义视为基督宗教在现代社会中的一种新的“恩典形式”。为此，他明确指出：“我们越是深入地投身于我们的历史时代，越是全面地处于基督宗教与现代社会的张力之中，独立于我们愿望的那个东西就能越快地通过我们而达到：一种让基督宗教与未来社会结成某种新型关系的恩典形式，将会最终来临。”^{[2](p29)}撇开实现社会解放所要走的路径不论，蒂利希的“恩典形式”

① 对朋霍费尔宗教观的解释，可参见 Gerhard Ebeling《道与信仰》(Word and Faith, trans. James W. Leitch, London, SCM, 1960), 页148以降。

不是非常接近马克思所要确立的“此岸世界的真理”吗？

所以，我完全有理由相信，在反对现代资本和技术对人的操控、反对极权、争取自由、正义社会和实现人类解放的斗争方面，马克思的宗教批判思想和基督宗教的人文主义可以相互补充，基督徒和马克思主义者完全可以携手合作^①。

四、宗教异化及其异化的消除

无论是马克思主义，还是基督宗教人文主义，都肯定人的异化（原罪）以及在宗教方面的表现。与马克思对异化的见解不同，宗教的独特理解在于：人对自己来说成了陌生者，造成人对自己的陌生感的根源在于与神圣绝对者的疏离。不过，正如上面所说那样，受马克思宗教批判的影响，当代基督宗教人文主义清楚意识到自己的宗教异化。或者说，它本身就是宗教异化的自觉意识。因此，它整合了包括马克思主义在内的一切反抗现存制度的经验。有意思的事实是，宗教信仰强化对这些经验的体认，重新解释其意义，以求适合它自身的要求。我认为，当代人面对日益强大的世俗化——同时也是宗教的异化——现象时，强烈感受到的异化唤出他对于存在做宗教解释的浓烈兴趣。

研习欧洲思想史的人都知道，虽然“异化”（*Entfremdung*）一词在马克思那里更多地获得了政治经济学批判的含义，但这无疑来自黑格尔。那部被马克思称为“整个黑格尔哲学的秘密”的《精神现象学》，思辨地描述精神的这样一种状态——心灵分裂为文化世界、教化世界（*Reich der Bildung*）和信仰世界即本质王国（*Reich des Wesens*），不再能够辨认自己的文化创作是属于自己的^{[12]（P4）}。同时，心灵渴望遁入另一个世界，亦即信仰的彼岸。当然，黑格尔对于文化和宗教的异化所做的描述，着眼点却在社会的和政治的方面^②。

根据费尔巴哈《基督宗教的本质》一书所论，真正的异化是人投射出一位上帝，然后把原本属于人类自己的种种品质归于上帝。同时，费尔巴哈还把一切思辨哲学、尤其是黑格尔哲学——它只不过是把信仰的上帝换成“精神”——

统统看作宗教异化的表现。显然，马克思的社会异化概念得益于费尔巴哈多于黑格尔，不过更为强调异化的根源在于社会的经济运动。马克思认为，在资本主义商品社会条件下，由于生产工具、生产资料和劳动力的使用都属于资本家，所以资本家决定了生产和分配的方式。这种资本主义占有制造成了劳动的异化，主要表现为：1) 劳动产品的异化；2) 劳动本身的异化；3) 劳动者人性的异化；4) 类的异化，也就是人相互“疏离”^{[13]（PP.54-57）}。

但是，社会经济运动是造成人的异化的唯一因素吗？答案当然是否定的。更恰当的看法表明，异化是一种心灵状态。对异化的人所做的任何解释，最后都必须提出一个心理学的问题：什么因素使人采取那些阻碍人充分发展人性潜能的社会经济结构？人的态度无疑受到这些结构的支持和影响，但是最初却是由态度创造了结构。马克思对于这一过程说得不多，就算在早期著作提到，也是含混地把社会病症归咎于“利己主义的需要”。这些需要是什么？如何生长？霍布斯的《利维坦》倒是对人性的贪婪和虚荣有不少令人启发的论述，尽管最后导出的是悲观主义的结论。换个问题来提：异化的根源究竟是隐藏在作为驱使人类走向文明的动力的潜意识土壤中，还是根植于人类走向一个鼓励占有的社会要求中？任何已发展的文化都会把一些沉重、多半属于无意识的命令加于个人身上，结果不可避免地造成种种挫折。弗洛伊德的精神分析理论有一个重大

① 有兴趣进一步研究的读者可参考 Paul Oestreicher 编《基督教与马克思主义的对话》（*The Christianity Marxist Dialogue* The Macmillian Company, London, 1969）；Jan Milic Lochman《遭遇马克思——基督徒与马克思主义的分合》（*Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt*, Guetersloher Verlagshaus, 1975），英译本（*Encountering Marx, Bonds and Barriers Between Christians and Marxists*, Fortress Press, 1977）；Jose Miguez Bonino《基督徒与马克思主义者——共同面对革命的挑战》（*Christians and Marxists, The Mutual Challenge to Revolution*, Hodder and Stoughton, London, 1976）；Wayne Stumme 编《基督徒与马克思主义面面观》（*Christians & The Many Faces of Marxism*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1984）。

② 黑格尔在歌德翻译狄德罗《拉摩的侄子》一书中发现“异化”一词。但是，狄德罗的书并没有说明“异化”的各种政治内涵。黑格尔似乎受到卢梭的间接影响，虽然“异化”一词不曾用来翻译卢梭的“alienation”一词。

的贡献,就是尝试指出,文化的进步如何制约个人,与此同时,又经常对人的侵略本能与性本能保持检查。西方文化的复杂成分早已使这种负担变得无法让人忍受了——文明进步所付出的代价,使幸福消失得无影无踪^[14](P81)]。

异化的存在绝不会使人真正充分地认识自己,事实上,人越是异化,就越是觉得世界舒适、自己平安。按照海德格尔的说法,只有经由焦虑感受,对在世界上的整个存在产生追问,才有可能回归本真性。在焦虑中,熟悉的东西变成“陌生的”,焦虑的人也不再觉得他的世界是舒适的。焦虑显示了包围生存的虚无,由此也就显明存在的核心——存在只有以虚无为背景,才能被人理解。吊诡的是,焦虑使人的生存回归其本来状态,借此克服了异化。

宗教的异化总是涉及一种生存论的疏离,但是两者绝非等同。异化经验本身既不是宗教的,也不会引导人选择某种宗教态度。面对自己的疏离处境,本身并非一种宗教行动。相反,阅读从陀斯妥也夫斯基到卡夫卡与卡缪的一系列文学作品便可晓得,那些最敏锐觉察异化处境的人,也是那些最想驳斥存在的宗教意义的人。然而,宗教人必须由之获得“拯救”——如果不用解放这字眼——的处境,看来就是一种异化的存在。不过,需要补充说明,宗教意识认为自己所疏离的是一个位于存在之外的超越者,而且,苦难与死亡的经验根源于这种原始的异化。这些经验在别人看来,则是不成问题的生命事实,或者是生存论的疏离的征象而已^①。

不论宗教异化是由罪的观念或由别的宗教符号来解释,它的基础总是对一种生命的深刻不满,因为这种生命包含了苦难、死亡和道德缺陷。这种对生命的不满是宗教意识的本质成分。在希伯来传统中,“诗篇”、“箴言”和“大小先知书”(尤其是耶利米书)的一些篇章,清楚地表现了以色列人对生命的不满。这一意识传统为后来的基督宗教思想家所承继,其中最具有代表性的是保罗、奥古斯丁、路德和祁克果(Kierkegaard)。“创世记”中简单提及的罪、苦难与死亡之间的关联,在保罗的“罗马书”、“哥林多前书”和奥古斯丁的《上帝之城》(第二十二书)中分别得到进一步的论述。路德依照近代人

的心态,特别强调说,人必须“觉知”自己的卑陋处境,才能蒙受救恩^②。由于人在上帝面前的谦卑意识是内在于宗教的,它必须来自“启示”。

祁克果把拒绝成为本真的自己(相对应于异化的存在)看作就是宗教的罪。而且,他认为道德的和宗教的恶行是一切异化的根源,甚至肯定绝望就是苦难,最后的结局就是死亡。罪是一个内在于宗教的范畴,只有放在宗教经验之内才可理解^③。祁克果甚至比路德更进一步,强调人的宗教需要是对罪产生否定的觉知。由此,人与上帝的真实关系、即一种辩证的神人关系才能建立起来。当然,罪的意识总是由某种共同的异化经验构成。例如,罪表现为绝望,它是由非本真的存在、宗教上的恶和屡犯不改的道德恶结合而成。不过,绝望本身却是一种自由的行动:人在其中一方面否定现成的自我,另一方面选择一个不可能的自我。就绝望是对人的既成处境所做的拒绝来说,它的一切终究属于宗教。

在我们强调犹太教-基督宗教传统所重视的罪观念之后,不应忽视这样一个事实:宗教的异化要比罪更为广泛。救赎不仅让罪得到宽恕,对于那些不相信罪出于堕落的人来说,救赎仍然可能起作用的。这里,普遍的宗教概念是异化。罪、尤其是经自由行动所犯的罪,只是宗教异化的一个特例。它所存在的地方,就会有赎罪的出现。不过,赎罪也许在一切宗教概念中最容易引起误解。基督徒和犹太人时常相信,神的正义要求罪人为了所犯的罪而死。事实上,赎罪的祭献在以色列民族是用血。但是,以血与死结合在一起作为刑罚的替代,却绝不是圣经所记载的赎罪仪式中最具决定性的。根据“利未记”(十七章十一节)的说法,血是生命的承载者,“因为血里有生命,所以能代赎生命”。正因为生命的这个

① 对于宗教异化和生存异化的比较,可参见约纳斯(Hans Jonas)的《诺斯替派的宗教》(The Gnostic Religion, Beacon Press, Boston, 1963),页48-99。

② 例如,《海德堡论纲》第17条说:“我们确知,人必须完全对自己绝望,才能使自己适合获得基督的恩典。”

③ 祁克果在《哲学断简》中曾暗示说,光靠自己,是没有能力辨认他对上帝的否定关系的真正性质。

象征属于上帝，所以，希伯来人是“不许饮血的”。^①在祭祀的供奉中，人献上生命作为自己向上帝全心奉献的象征。

新约也保留了奉献生命的主要意义，就是记载中基督的祭祀^②。基督的死亡导致人与上帝的和解，这在一种以否定性来描述人与超越界的关系的宗教中是可以理解的。人越是没有与神圣合一的感受，就越需要经验这种合一。基督徒强调和解时，带出一个不幸的后果：用刑罚替代生命献祭的观念虽然绝不是这种和解所固有的，却时常伴随它而出现。在基督宗教传统中，这种观念直到圣安瑟伦才变成一套令人放心的救赎神学。按照圣安瑟伦的见解，由于人所冒犯的上帝具有无限尊严，因此人没有能力弥补自己的罪。于是，只有一位神人耶稣基督凭着自己无代价而不应得的死亡，才能完全补赎人的罪^③。托马斯·阿奎那在《神学大全》(Summa Theologia)中努力软化这种律法主义的立场，进一步区分开罪的弥补与原始正义的恢复，虽然后者要求那位神人耶稣，但并不要求他的死亡。中世纪后期的唯名主义再次强调替代理论的法律要素，同时影响了路德与加尔文，使他们也接受这种观点。

虽然，在西方宗教传统的赎罪仪式中，死亡或毁灭不曾扮演主要的角色，我们还是不得不面对这个事实：在基督宗教中，赎罪确实是通过耶稣的真实苦难与死亡而发生。为什么苦难与死亡应该具备一种救赎的品质？这个问题远不是任何理性的说明所能够澄清的。虽然并非所有宗教人都把苦难与救赎挂搭起来^④，这种关联的存在却是人类最原始的信念之一，可以到处发现它的痕迹。在印度婆罗门教典籍《梨俱吠陀》的“原人歌”里，原始古远“普鲁莎”(Purusha，意为神圣的原人)的自我牺牲诞生了一切创造物，嗣后的每次祭献也重复同样的创造^{[15](P1012)}。死亡与救赎性创造之间的类似关联也见之于古代的各种神话故事中，特别是古希腊许多英雄神话，表达了生命来自苦难与死亡的信念。战争中的败者往往变为真正的胜者，由是，某一神明的死成就了他的光荣。祭祀的公牛为奉献生命而死，结果变成狄奥尼修斯(Dionysus)神。希腊的悲剧把古老的宗教仪式和神明的苦难和热情揉在一起，直至今天不仅还具有丰富的艺术魅力，而且对现代社

会的政治有深刻的警醒启示。当然，由热情而生痛苦这一观念，在新约以及基督徒的复活节礼仪中到处可见。耶稣的使命被描述为与恶的势力作斗争，治愈一切“受魔鬼压制的人”。“巴斯卦牺牲”(Victimae Paschali)的祷文描写一系列发生在复活节中生命与死亡之间争斗的事件，最后生命之王凭着自身的死而战胜了死亡。与此类似，复活节前夕的祈祷最后也断定死亡的黑暗产生了生命的光明。在东正教的一段复活节游行颂词中，耶稣降入地狱象征救赎源于死亡这个基本信念：“基督从死中复活，凭着死亡来践踏死亡，将生命赐给在坟墓中的人。”

救赎在大多数宗教信仰中都是处于核心的观念，它的宗教特性显而易见，无法由非宗教的语言来表达。即使马克思主义用世俗化的人的解放来代替救赎，但是仍然保留了末世论的宗教色彩。基督宗教的救赎既有个人心灵的因素，又有社会政治方面变革的因素——因为，被救赎的是人。期待随着社会压迫的消灭和引起暴力的社会制度的改变，世界自然会得到救赎，这只能是一种新的意识形态。人生存在一定的境况中，一些影响自由的外在因素，如马克思分析的政治经济条件，构成人类自由的背景。在心灵的和社会的辩证张力中，有必要对原罪说进行情境化的诠释，同时也应该对救赎说进行情境化的诠释。显然，如果救赎不对决定人类生活的社会客观结构进行批判，那么它就是空洞的。

另一方面，以为在新的社会结构中不再有压迫和暴力，救赎会自行到来，这无疑是一种幻想。基督徒所期盼的救赎包括马克思所说的人的解放，但是它又远不仅是这种解放。从关于人的哲学观点看，人心灵的内在改变和社会政治经济结构的外在更新，这两者之间一定有一个辩证的

① 参见“创世记”(九章四节)、“申命记”(十二章二十三节)。

② 以血救赎的主要事件见“罗马书”(三章二十四—二十五节)。在此，赎罪祭是指通过信仰以耶稣的血与上帝和解。

③ 参见安瑟伦《上帝何以成人》(Cur Deus Homo)，收入S. N. Deane 翻译的《圣安瑟伦主要著作集》(St. Anselm: Basic Writings, Open Court, 1962)，页191—302。

④ 别嘉耶夫(Nicolas Berdyaev)认为这一点只有在基督徒和犹太人之中才清楚表现出来。参见其《人的命运》(The Destiny of Man, New York: Harper & Brothers, 1960)，页117—122。

统一。哲学论证的二元论肯定站不住脚，而伦理抉择的二元论却不可避免。人的内心转变能够在最残酷的社会政治环境中发生，而在最少压迫和暴力因素的社会制度下，人们的内心深处仍然可能被非正义的思想所支配。

因此，我们有必要谈论人类生存的宗教维度。宗教的言说意味着人能够通过意义的给予（如上帝的恩典）来反对压迫和暴力。任何时候，当个人面对着无力改造的社会制度时，他（她）总能超越这一处境，肯定人性的真正意义。即使在看似最无望的境况中，通过十字架的牺牲，人们总有一种绝处逢生的神秘可能性。这种神秘的东西难免会被统治集团滥用，历史上对“十字架的牺牲”按照阶级利益进行整合和中性化，为自己“制度”的永恒性进行辩护的例子实在有很多。尽管有被滥用的可能，神秘维度和社会政治解放的维度之间的辩证张力，对我们整全的人性至关重要。从人类生活在具体历史中的这个事实来看，似乎对每一种异化形式的克服都不可能由人所完成。正因为如此，神秘的维度和神圣礼仪对我们人性也是非常重要的。只要社会仍然包含压迫和暴力因素，这些神圣礼仪就不能被简单看作是过去的遗留或者补偿形式而被抛掉。

从关于人的基督宗教观点和人的构成的关联性，可以说各种内在于历史的救世论形式都为基督宗教所摒弃。由于人与上帝的构成的关联，人不可能完全成为自己的主人。因而，上帝国的新社会是一种来自上帝的礼物，非人类社会所能达成。“新人”的再生，无疑也是信仰的问题，不仅仅是消除劳动异化就能进达“新人”。人不可能完全独自地从自己的历史中解放出来，彻底地重新开始。甚至革命者也会被自己造成的历史所缠绕，他们也需要宽恕、救赎和获得新生的恩典^①。不错，革命——充其量如此——可以给后代提供一个希望。但是，对于过去和现在的受苦人，被压迫者和失败者又将如何呢？他们仅仅是别人幸福的手段吗？如果希望和正义对所有人、甚至死者都是可能的，那么，只有当上帝是生与死的主宰，并且是起死回生的上帝时这一切才有可能。毫无疑问，存在着一些在来世寻求安慰的错误做法，但是，当任何形式的来世的安慰都被作为空洞的应许而遭摒弃时，这个世界也就被剥

夺了一切安慰^[16](P577)]。

[参考文献]

- [1] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1965年。
- [2] 蒂利希：《政治期望》，四川人民出版社，1989年。
- [3] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》，第40卷，人民出版社，1982年。
- [4] 汉斯·昆：《上帝存在吗？》（卷上），香港道风书社，2003年。
- [5] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1965年。
- [6] 巴特：《〈罗马书〉释义》，香港汉语基督教文化研究所，1998年。
- [7] L. J. 宾克莱：《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，商务印书馆，1984年。
- [8] 蒂利希：《基督教思想史》，香港汉语基督教文化研究所，2000年。
- [9] 胡克：《理性、社会神话和民主》，上海人民出版社，1965年。
- [10] 詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》（下卷），四川人民出版社，1992年。
- [11] Stanley J. Grenz & Roger E. Olson《二十世纪神学——转型时代中的上帝和世界》（20th Century Theology, God & World in a Transitional Age, InterVarsity PRESS, 1992）。
- [12] 黑格尔：《精神现象学》（下卷），商务印书馆，1979年。
- [13] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，1979年。
- [14] 弗洛伊德：《文明及其不满者》（Civilization and Its Discontents, New York: Jonathon Cape and Co. 1930）。
- [15] 任继愈主编：《宗教大辞典》，上海辞书出版社，1998年。
- [16] 参见卡斯培（Walter Kasper）《上帝耶稣基督》（De Gott Jesus Christi, Gruenewald, 1983）。

（责任编辑 林 中）

^① 可以阅读俄国作家帕斯捷尔纳克的小说《日瓦戈医生》对主人公命运的描写。